

## Das Politische bei Arendt

Kahraman Solmaz\*

### Einleitung

Wenn man die Sekundärliteratur zu Arendts Verständnis des Politischen sichtet, stellt man fest, dass das Politische bei Arendt erstens als etwas wahrgenommen wird, das duale Strukturen aufweist; zweitens machen die meisten Autoren bei Arendt einen Unterschied zwischen politischem ‚Handeln‘ und politischem ‚Raum‘ bzw. politischer ‚Ordnung‘ aus (vgl. d´Entrèves 1994, 85; Benhabib 1998, 200 ff.; Taminiaux 2000, 174 ff.; Kalyvas 2009, 200 ff.). Zwar fand die Dualität des Politischen sowie die von Arendt getroffene Unterscheidungen innerhalb der Politik Widerhall in der Rezeption,<sup>1</sup> aber die dahinter stehende Systematik wurde bis jetzt nicht ausreichend herausgearbeitet. Genau das ist die Hauptaufgabe dieses Aufsatzes, der durch die Begründung der folgenden zwei Thesen – über die von Arendt getroffenen Unterscheidungen innerhalb der Politik und ihrer dualen Struktur – Arendts Verständnis von Politik systematisch ordnen möchte: Erstens wenn Arendt von Politik oder von dem Politischen<sup>2</sup> spricht, verbindet sie damit nicht nur Räu-

\* Lehrbeauftragter am Institut für Politikwissenschaft an der TU-Darmstadt, promovierte mit einer Arbeit zu Hannah Arendt unter dem Titel *Krise, Macht und Gewalt. Hannah Arendt und die Verfassungskrisen der Türkei von der spätosmanischen Zeit bis heute*, Baden-Baden: Nomos (i. E.). Aktuelle Veröffentlichung: „Die türkische Verfassung unter dem Einfluss des EU-Reformprozesses“, in: *Der Staat*, B. 54, H. 2, 2015, S. 159–199. E-Mail: ([kahramansolmaz@yahoo.de](mailto:kahramansolmaz@yahoo.de)).

- 1 Nach Maurizio Passerin d´Entrèves unterscheidet Arendt auf der einen Seite „expressive“ und „communicative“ Typen des Handelns voneinander, auf der anderen Seite macht sie ihm zufolge einen Unterschied zwischen Politik als „performance of noble deeds by outstanding individuals [und Politik als, K.S.] collective process of deliberation and decision-making“ (d´Entrèves 1994, 85). Aus der Sicht von Seyla Benhabib differenziert Arendt zwischen politischem Handeln und politischem Raum, wobei sie auf der Seite des Handelns wiederum zwischen „agonalem“ und „narrativem“ Handeln und auf der Seite des politischen Raumes zwischen Erscheinungsraum – bei dem der narrative Typus des Handelns zur Geltung kommt – und dem öffentlichen Raum als Ort des agonalen Handlungstypus, unterscheidet (Benhabib 1998, 200 ff.). Jacques Taminiaux geht ähnlich wie d´Entrèves von der Unterscheidung zwischen kommunikativen und agonalen Typen des Handelns aus, wobei beide Typen in dem gleichen Raum, nämlich in der Polis vonstatten gehen können (vgl. Taminiaux 2000, 174 ff.) Andreas Kalyvas unterscheidet zwischen „agonistic, heroic, and self-revelatory aspects of politics“ (Kalyvas 2009, 200) wie in „Vita activa“ und Politik als „founding“ wie in „Über die Revolution“ (vgl. ebd. 200 ff.). Demgegenüber ist Dana Villa derjenige Autor, der die von den anderen Autoren wahrgenommene Dualität des Politischen bei Arendt zwar nicht klein reden will, aber dennoch zu zeigen versucht, dass beide Momente des Politischen bei Arendt zusammengehören und nicht strikt voneinander unterschieden werden können (vgl. Villa 1999, 128 ff.). Aus Villas Sicht trifft Arendt die Unterscheidung, weil sie uns die „nature of a healthy public sphere and the reasons for its contemporary decline [beibringen will, K.S.]“ (Villa 1999, 130)
- 2 Arendt unterscheidet begrifflich nicht zwischen der Politik und dem Politischen. Ein Blick in „Was ist Politik?“ zeigt, dass sie beide Wörter synonym verwendet (vgl. Arendt 2007, 38). Sie interessiert sich auch nicht nur für das Sein und Wesen des Politischen, sondern auch dafür, welche Organisationsform das Politische gemäß seiner Beschaffenheit mit sich bringt (für die Unterscheidung zwischen Politik und dem Politischen vgl. Bedorf 2010, 13 ff.).

me und die Handlungen, die in diesen Räumen vonstatten gehen, sondern auch Angelegenheiten, die zu diesen Räumen gehören. Arendt unterscheidet also innerhalb der Politik zwischen Angelegenheiten, Ordnungen und Handlungen. Zweitens wohnt dem Politischen nach Arendt eine Dualität inne, die weder durch die Spannung „Greek versus the modern experience of politics“ (Villa 1999, 128 f.) aufgehoben noch durch eine werkgeschichtliche Deutung getilgt werden kann, wie dies in der Rezeption z. B. von Maurizio Passerin d'Entrèves, Seyla Benhabib, Jacques Taminiaux und Andreas Kalyvas in unterschiedlicher Art und Weise erfolgte.

Diese Thesen werden begründet, indem gezeigt wird, dass Arendt erstens innerhalb des Politischen zwischen *Angelegenheiten*, *Ordnungen* und *Handlungen* unterscheidet und zweitens das Politische nicht nur vom Präpolitischen absetzt, sondern sich auch das Politische selbst als etwas Duales vorstellt, das eine *vorpolitische* und eine *politische* Dimension aufweist. Zu diesem Zweck wird im Folgenden nicht nur im Einzelnen beschrieben, was Arendt unter politischen Angelegenheiten, politischer Ordnung und politischen Handlungen im Gegensatz zu präpolitischen Angelegenheiten, präpolitischer Ordnung und präpolitischen Handlungen versteht, sondern auch dargelegt, dass sich die dem Politischen innewohnende Dualität nach Arendt darin äußert, dass sie innerhalb des Politischen zwischen vorpolitischen Angelegenheiten, vorpolitischer Ordnung und vorpolitischen Handlungen und politischen Angelegenheiten, politischer Ordnung und politischen Handlungen unterscheidet.

## I. Das Politische als menschliche Angelegenheit

Arendt unterscheidet zunächst die Angelegenheiten, die als politische jeden angehen, von den privaten und sozialen bzw. von den präpolitischen Angelegenheiten im Allgemeinen. Bei den politischen Angelegenheiten geht es nach Arendt anders als bei nicht politischen Angelegenheiten nicht um die Sicherung des Überlebens und um rein private Interessen, sondern um die gemeinsame Welt, die gerade dort beginnt, wo die Sorge um das Überleben endet und eine Welt anfängt, die sich nicht um die Interessen Einzelner kümmert (Arendt 2005, 38-47).

Zu diesen Angelegenheiten gehören Arendt zufolge Verfassungen, Gesetze, Institutionen, Sachverhalte, Handlungen, Ereignisse, Dinge, Konflikte etc., die öffentlich bedeutsam sind und eine öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Ebenso gehören dazu jedoch auch „die Leidenschaften des Herzens, die Gedanken des Geistes, die Lust der Sinne [...], [die, K. S.] entprivatisiert und entindividualisiert, und so umgestaltet [werden, so K. S.] daß sie eine für öffentliches Erscheinen geeignete Form [gefunden haben, K. S.]“ (Arendt 2005, 63). Zusammen mit der von den Menschen selbst hergestellten Dingwelt machen diese sich „zwischen den Menschen abspielenden Angelegenheiten“ die Welt im Arendtschen Sinne aus (vgl. ebd., 65 f.; vgl. auch Marchart 2005, 79 f.).<sup>3</sup>

---

3 Die Welt ist nach Arendt im Gegensatz zum Raum des Privaten das, was uns allen gemeinsam ist (Arendt 2005, 65; vgl. auch Benhabib 1998, 206). Sie ist der Raum, der immer wieder entsteht, wenn Menschen zusammenkommen und sich aneinander richten und miteinander reden – und sie ist der Ort, an dem sich alle menschlichen Angelegenheiten abspielen (vgl. Arendt 2005, 224 f.; Arendt 2007, 24 f.).

Doch wie ist es zu verstehen, dass die der gemeinsamen Welt zugehörigen Angelegenheiten als politisch, die im Bereich des Privaten und des Sozialen zu verortenden jedoch als präpolitisch zu qualifizieren sind? Wie soll das Politische vom Privaten unterschieden werden? Aus Arendts Sicht besteht ein großer Unterschied zwischen dem „in der Welt bzw. in der Polis leben“ und dem „sich im Bereich des Privaten aufhalten“ (Arendt 2005, 38 ff.). Der Unterschied liegt darin, dass die Menschen in der Polis nicht zum Handeln und Reden gezwungen sind, sondern lediglich die Möglichkeit dazu haben; und diese Möglichkeit können sie in einem Raum, in dem sie unter ihresgleichen sind, verwirklichen. Im Bereich des Haushalts sind es hingegen die Lebensnotwendigkeiten, die Menschen zum Arbeiten zwingen und die die zu der Arbeit Gezwungenen in ein hierarchisches Verhältnis untereinander treten und darin leben lassen (vgl. ebd., 41 ff.). Arendt spricht in dem Zusammenhang deshalb auch vom Reich der Notwendigkeit und vom Reich der Freiheit (vgl. ebd., 40 ff.). Ersteres ist aus zwei Gründen präpolitisch: Da erstens alle Tätigkeiten in diesem Bereich notwendig sind, muss man diesen Bereich hinter sich lassen können, man muss der Notwendigkeit Herr werden und auf diesem Wege gleichsam die Zeit und Muße aufbringen, um sich denjenigen Angelegenheiten zu widmen, die nicht dem direkten Eigeninteresse entspringen und einem nur privat zu eigen sind, sondern zu der uns allen gemeinsamen Welt gehören (vgl. ebd., 41 f.)<sup>4</sup>. Dieser Raum ist zweitens deshalb als präpolitisch einzustufen, weil in diesem Bereich Menschen durch die eigene, auf die Produktion von lebensnotwendigen Dingen zielende Tätigkeit zwar angesammelt, jedoch nicht – wie im politischen Bereich – voneinander getrennt sind; sie werden vielmehr durch ihre Tätigkeit auf „Exemplare der Gattung des Menschengeschlechtes“ (ebd., 102) reduziert. Der Grund dafür liegt darin, dass die zum Zwecke der Erledigung von privaten und sozialen Angelegenheiten in einem Raum angesammelten Menschen keine Distanz zur Erledigung dieser Aufgabe haben und mit anderen nicht über sie reden können. Bedingt ist dies wiederum durch Arendts Annahme, wonach die Dinge, die Gegenstand der privaten und sozialen Sorge sind, nicht Gegenstand der öffentlichen Diskussion sein müssen, da man „bei [solchen Dingen, K. S.] die richtigen Maßnahmen errechnen kann.“ (Arendt 2006a, 91) In dem Bereich, in dem solche Dinge Gegenstand der Verwaltungsmaßnahmen sind, existiert Arendt zufolge auch ein natürlicher Unterschied bzw. eine natürliche Hierarchie zwischen denjenigen, die wissen, was getan werden muss – die die Arbeitsabläufe durchdenken und Befehle erteilen bzw. die richtigen Maßnahmen errechnen – und denjenigen, die es lediglich ausführen (vgl. Arendt 2006a, 89).<sup>5</sup> Menschen, die zusammenkommen, um „private und soziale Dinge“ zu erledigen, gehen aus Arendts Sicht in dieser Tätigkeit auf, weil sie auf die Funktion reduziert werden, die ihnen innerhalb der Erledigung der Aufgabe zukommt (vgl. Arendt 2005, 52 f.; Arendt 2006a, 91).

4 In diesem Sinne ist die Differenz zwischen Arendt und Max Weber nicht allzu groß. Auch Weber geht z. B. in „Politik als Beruf“ davon aus, dass nur bestimmte Berufe Menschen die Möglichkeit geben, sich an Politik zu beteiligen, wobei andere Berufe Menschen eher von der Politik wegführen, weil sie diese zu sehr in Anspruch nehmen (Weber 2006, 572 ff.). Für beide gilt auch, dass derjenige, der sich politisch betätigt, „im innerlichen Sinne ‚sein Leben daraus‘ [mache]“ (Weber 2006, 571).

5 Arendt ist bemüht, die Arbeit sowie soziale Fragen als Gegenstände darzustellen, über die man nicht rätionieren muss, da es angeblich eine von allem öffentlichen Vernunftgebrauch unabhängige, sachgerechte Antwort auf die Probleme gibt, die in diesem Bereich auftreten. Dies beruht wiederum auf ihrer Annahme, dass es einen Unterschied gibt zwischen Problemen, die mit Sicherheit errechnet und gelöst werden können und Dingen, die durch Reden- und Überreden geregelt werden müssen (vgl. Arendt 2006a, 89 ff.). Hier J. Regii

Arendt grenzt politische-öffentliche Angelegenheiten von privaten bzw. präpolitischen Angelegenheiten durch den Hinweis darauf ab, dass „[d]ie öffentliche Debatte [...] nur Dinge behandeln [kann], die wir [...] nicht mit Sicherheit errechnen können.“ (Arendt 2006a, 91) Zu diesen politisch-öffentlichen Angelegenheiten verhalten sich Menschen und unterschiedliche Gruppierungen der Gesellschaft Arendt zufolge von unterschiedlichen Positionen aus und nehmen die jeweilige Sache unter dem Eindruck und durch die Bedingtheit dieser Positionierung wahr. Als das „Gemeinsame“, das Menschen miteinander verbindet und zugleich trennt, ist die politische Angelegenheit also ein strittiger Gegenstand, der das Interesse und die Aufmerksamkeit der Vielen aus unterschiedlichen Gründen weckt.<sup>6</sup> Die durch solche Angelegenheiten miteinander verbundenen Menschen gehen – so Arendt – deswegen bei und in der Regelung dieser Dinge nicht auf; sie werden durch sie vielmehr sowohl miteinander verbunden als auch voneinander getrennt, da es stets unterschiedliche Ansichten und Meinungen über solche Sachen gibt (vgl. ebd., 66). Dementsprechend heißt es in „Vita activa“: „Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen“ (ebd., 66) – und wie Friederike Rese treffend zum Ausdruck bringt, können die Dinge und Angelegenheiten der Welt Menschen deshalb nicht „über- und ineinanderfallen lassen“, weil sie „verschiedenen Sprechern unterschiedlich“ (Rese 2008, 115) erscheinen. Rese konstatiert mithin, dass der öffentliche Raum bei Arendt nicht nur als ein Raum der Erscheinung von Menschen, sondern vielmehr auch als ein Raum verstanden werden muss, in dem „auch Sachverhalte [...] verschiedenen Sprechern unterschiedlich erscheinen können.“ (ebd.)

Arendt unterscheidet politische nicht nur von präpolitischen oder besser gesagt apolitischen, sondern auch von vorpolitischen Angelegenheiten. Denn für Arendt ist nicht jede Angelegenheit, über die Menschen mit- und gegeneinander reden, auch gleich eine politische Angelegenheit. Sie macht vielmehr einen Unterschied innerhalb der Dinge, die zwischen den Menschen liegen. Solche Dinge können sowohl vorpolitisch als auch politisch sein. Hierbei stellt sich allerdings die Frage, was eine vorpolitische Angelegenheit ist und wie Arendt zwischen vorpolitischen und politischen Dingen unterscheidet.

Diese Frage kann mit Blick auf Arendts Auslegung der griechischen Polis beantwortet werden. Bei den Griechen machen – so lassen sich „Vita activa“ und „Was ist Politik?“ interpretieren – die großen Taten und Worte der Helden des homerischen Zeitalters die vorpolitischen Angelegenheiten aus (vgl. Arendt 2005, 36 f.; Arendt 2007, 45 f.). Für die in einer Welt von unsterblichen Göttern und einer unsterblichen Natur lebenden Griechen bestand die Aufgabe und der Sinn des Lebens für die Sterblichen darin, „Werke, Taten, Worte [hervorzubringen], [...] die es verdienen, in dem Kosmos des Immerwährenden angesiedelt zu werden, und durch welche die Sterblichen selbst den ihnen gebührenden Platz finden können in einer Ordnung, in der alles unvergänglich ist außer ihnen selbst.“ (Arendt 2005, 29) Sie erblickten im menschlichen Wesen die Aufgabe, durch das Tun großer Taten und das Sprechen großer Worte unvergängliche Spuren in der Welt zurückzulassen und auf diesem Wege die Unsterblichkeit der menschlichen Art zu erreichen

6 Rahel Jaeggi weist darauf hin, dass es bei Strittigkeit bzw. bei möglichem Dissens und bei Konfliktrichtigkeit nicht um die „wirtschaftsliberale Vorstellung von Konkurrenz und Nutzenmaximierung“ (Jaeggi 2007, 247) geht. Es geht vielmehr darum fortwährend die gemeinsam beste Lösung zu finden, die aufgrund der prinzipiellen Unabschließbarkeit von Entscheidungsprozessen immer vorläufig bleibt (ebd.).

(vgl. ebd.). Was diese großen Werke, Taten und Worte von den präpolitischen unterscheidet und sie vorpolitisch macht, ist, erstens, dass nur diejenigen, die in der Lage waren, sich „aus dem gesamten Bereich des Zwingens, des Haushaltes und seiner ‚Familie‘“ (Arendt 2007, 44) zu entfernen, solche Taten hervorbringen konnten (vgl. ebd.).<sup>7</sup>

Dementsprechend hatte „[d]iese Freiheit [...] nur der Herr des Hauses, und sie bestand nicht darin, daß er über die anderen Mitglieder des Haushaltes herrschte, sondern darin, daß er aufgrund dieser Herrschaft seinen Haushalt, die Familie im antiken Sinn, verlassen konnte.“ (ebd., 44) Zweitens: Obgleich sich die Täter großer Taten durch diese letztlich selbst enthüllen, um die göttliche Seite ihres Wesens zum Vorschein zu bringen, so erfahren sie ihren Ruhm und Glanz doch erst in einem Raum der Öffentlichkeit, der durch die Anwesenheit der gleichberechtigten Anderen gewährleistet wird. „Schließlich kann wohl einmal einer, wie Herakles, auch ganz allein, wenn die Götter ihm helfen, große Taten vollbringen [...] [er] bedarf [aber, K. S.] der Menschen [...], um die Kunde davon nicht zu verlieren.“ (ebd., 51)<sup>8</sup> Der vorpolitische Raum ist also – ähnlich wie der politische Raum – ein Raum, in dem die Werke und Taten der Helden genauso wie die Menschen unterschiedlich erscheinen und dadurch erst wirklich werden. Drittens werden unvergängliche Werke, Taten und Worte zu einem Teil der Welt, die zwischen den Menschen liegt (vgl. Arendt 2005, 29 f.; Arendt 2007, 49 ff.). Sie werden also zu Bezügen, über die Menschen mit- und gegeneinander reden können und zu Geschichten, die eine Generation der nächsten erzählt. Während die präpolitische Angelegenheit eine rein private Angelegenheit ist, die keine öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zieht und deshalb keine Bezüge zwischen den Menschen stiften kann, erfahren solche Werke, Taten und Worte eine öffentliche Aufmerksamkeit; sie werden von denjenigen, die Zeugen solcher Werke, Taten und Worte sind, als groß, ruhm- und glanzvoll wahrgenommen, und „auf deren Hörensagen hin [kann] der Dichter und Geschichten-Erzähler dann später ihnen den Ruhm bei der Nachwelt sichern“ (Arendt 2007, 45). Auch deshalb stiften solche Dinge Bezüge zwischen den Menschen.

Warum jedoch sind solche Werke, Taten und Worte lediglich vorpolitisch und nicht politisch bzw. wie unterscheidet Arendt die vorpolitischen Dinge von den politischen? Der Unterschied zwischen vorpolitischen und politischen Angelegenheiten kann nur dann begriffen werden, wenn man zeigt, was Arendt unter vorpolitischer und politischer Ordnung versteht, denn die Unterscheidung zwischen den Angelegenheiten hängt eng mit der in der Sekundärliteratur vielfach unterschiedlich ausgelegten und rezipierten, ordnungsbezogenen Unterscheidung zusammen (vgl. Benhabib 1998, 200 ff.; d'Enterèves 1994, 84 f.; Kateb 2000, 133 ff; Taminaux 2000, 165 ff.; Villa 1999, 128 ff; Villa 2000, 8 ff.). Um diese Frage zu beantworten, muss deswegen an dieser Stelle zuerst dargelegt werden, wie

<sup>7</sup> Arendt betont, dass Freiheit seinen ursprünglichsten Sinn zunächst hier erfährt, und zwar im Sinne von ‚gehen können, wohin es einem beliebt‘. Freiheit ist also in seiner ursprünglichsten Form „Bewegungsfreiheit“ (vgl. Arendt 2007, 44).

<sup>8</sup> Die Angewiesenheit auf gleichberechtigte Andere bei der Hervorbringung großer Taten bringt Arendt in „Was ist Politik“ folgendermaßen zum Ausdruck: „Öffentlich wird dieser Bereich, in den die Tatenlustigen vorstoßen, weil sie unter ihresgleichen sind und einander jenes Sehen und Hören und Bewundern der Taten gewähren können, auf deren Hörensagen hin der Dichter und Geschichten-Erzähler dann später ihnen den Ruhm bei der Nachwelt sichern kann. Im Gegensatz zu dem, was im Privaten und in den Familien geschieht, in der Verborgenheit der eigenen vier Wände, erscheint hier alles in jenem Licht, das nur die Öffentlichkeit, und das heißt die Anwesenheit der Anderen, erzeugen kann“ (Arendt 2007, 45).

Arendt auf der einen Seite die politische Ordnung von der präpolitischen Ordnung absetzt und auf der anderen Seite innerhalb des Politischen zwischen vorpolitischer und politischer Ordnung unterscheidet.

## II. Das Politische als spezifische Weise des Zusammenlebens

Arendt unterscheidet in „Vita activa“ nicht nur zwischen dem privaten – von ihr als nicht-politisch eingestuft – und dem politischen Raum, sondern parallel und zusätzlich auch zwischen dem vorpolitischen Raum – im Sinne eines nicht stabilisierten und noch nicht auf Dauer gestellten Erscheinungsraums der Homerschen Helden – und dem politischen Raum im Sinne eines durch Gesetze und Institutionen stabilisierten und auf Dauer gestellten politischen Raums der griechischen Bürger (vgl. Arendt 2005, 36; Arendt 2007, 45 f.). Diese Räume sowie die in ihnen stattfindenden Handlungen stehen jedoch in einem engen Zusammenhang, sodass sie nicht – wie gemeinhin angenommen – in die Dichotomie: griechischer Typus vs. moderner Typus unterteilt oder werkgeschichtlich getilgt werden können. Denn wie Arendt sowohl in „Vita activa“ als auch in „Was ist Politik?“ bemerkt, griffen die Griechen auf den Ursprung der vorpolitischen Ereignisse und Erfahrungen aus dem Homerschen Zeitalter zurück, um die Polis und ihr Verständnis des Politischen auszubilden (vgl. Arendt 2005, 33 f.; Arendt 2007, 44 ff.).<sup>9</sup> In „Was ist Politik?“ hält sie dementsprechend fest, „dass die Polis aus dem Zusammentreffen großer Ereignisse im Krieg oder in andern Taten entstanden [ist, K. S.], also aus der politischen Tätigkeit selbst und ihrer eigentümlichen Größe.“ (Arendt 2007, 47) Wie das Zitat verdeutlicht, behauptet Arendt, dass die Taten der Homerischen Helden und der Raum, in dem sie sich unter ihresgleichen bewegen, das Fundament für die Gründung der Polis darstellen. Diese Angewiesenheit des politischen Raums auf die vorpolitischen Handlungen und Räume ist für Arendt wiederum keine griechische Eigenart, sondern ein Merkmal sowohl der Römer wie auch der Revolutionen der Neuzeit. Die römische „res publica“ als gemeinsame Sache wurde – wie sie in „Was ist Politik?“ explizit sagt – erst im Krieg zwischen den kämpfenden Parteien gebildet und nur durch ein gegenseitiges Versprechen und Verpflichten in ein andersgeartetes Zusammensein transformiert (vgl. ebd., 106 ff.). Nicht nur für die Griechen, sondern auch für die Römer gilt also, dass der politische Raum auf die vorpolitischen Taten und Bezüge angewiesen ist (Arendt 1986, 270; Arendt 2007, 106 ff.). Zudem ist dies auch ein Merkmal für die modernen Revolutionen. Denn Arendt zufolge erfolgt die Gründung einer neuen Ordnung in der Revolution in zwei Stufen: Während in der ersten Phase, die man als Machtbildungsphase bezeichnen kann, die Menschen ‚spontan‘ durch die gegenseitige Verpflichtung zu gemeinsamen Unterneh-

---

9 Arendt bemerkt in „Was ist Politik?“ beispielsweise: „Für ein Verständnis unseres politischen Freiheitsbegriffes, wie er in seinem Ursprung in der griechischen Polis erscheint, ist diese enge Verbundenheit des Politischen mit dem Homerischen von großer Bedeutung. Und dies nicht nur, weil Homer schließlich der Erzieher dieser Polis wurde, sondern weil dem griechischen Selbstverständnis zufolge die Einrichtung und Gründung der Polis aufs engste an die Erfahrungen gebunden waren, die innerhalb des Homerischen vorlagen. So konnte man den zentralen Begriff der freien, von keinem Tyrannen beherrschten Polis, den Begriff der ‚isonomia‘ und ‚isegoria‘ ohne Schwierigkeit in die Homerische Zeit zurückverlegen, [...] weil die ungeheure Erfahrung der Möglichkeiten eines Lebens unter seinesgleichen in der Tat in den Homerschen Epen vorbildlich vorlag; und man konnte, was vielleicht noch wichtiger war, die Entstehung der Polis als eine Antwort auf diese Erfahrung verstehen.“ (Arendt 2007, 46)

mungen vorübergehende politische Vereinigungen ins Leben rufen, versuchen sie in der zweiten Phase, die man Machtetablierungsphase nennen kann, die politische Vereinigung in Form von Verträgen, Institutionen und Verfassungen ‚bewusst‘ und ‚wohlüberlegt‘ mittels gegenseitigem Versprechen dauerhaft zu sichern. So schreibt Arendt in „Über die Revolution“ in Bezug auf die vorrevolutionären Siedlungsexperimente in Nordamerika: „So darf man wohl sagen, daß, theoretisch gesprochen, das Einzigartige des nordamerikanischen, vorrevolutionären Siedlungsexperiments [...] darin besteht, daß *ein gemeinsames Handeln zu der Bildung der Macht führte*, die dann *bewußt erhalten* wurde vermittelt durch gegenseitiges Versprechen und durch das Errichten eines Bundes.“ (Arendt 1986, 227, Hervorhebung von K. S)

Es stellt sich jedoch die Frage, wie Arendt die politische von der vorpolitischen Ordnung unterscheidet und welche Gemeinsamkeiten sie trotz ihrer Unterschiede haben. Der Unterschied lässt sich nun besser erschließen, wenn bedacht wird, dass Arendt die vorpolitische genauso wie die politische Ordnung als Raum begreift, in dem die Menschen sich unter ihresgleichen bewegen (vgl. Arendt 2007, 47). Dies ist nicht deshalb der Fall, weil sie von Natur aus gleich sind, sondern weil sie sich in unnatürlicher Art und Weise als Gleiche anerkennen und behandeln, wenn sie sich auf gemeinsame Unternehmungen einlassen (vgl. Arendt 2012, 104; Arendt 1986, 225; Arendt 2005, 34 f.). Dementsprechend bemerkt Arendt in „Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus“, dass man sich klarmachen muss,

„daß sowohl Freiheit wie Gleichheit als politische Prinzipien weder durch eine transzendente Instanz, vor der alle Menschen qua Menschen gleich sind, noch durch ein allgemeinmenschliches Schicksal wie den Tod, der alle Menschen gleichermaßen eines Tages aus dieser Welt nimmt, bestimmt sind. Sie sind vielmehr innerweltliche Prinzipien, die aus dem Zusammen der Menschen, ihrem Miteinanderleben und Gemeinsamhandeln, direkt erwachsen.“ (Arendt 2012, 104)

Die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit entspringen nach Arendt deshalb „aus dem Zusammen der Menschen, ihrem Miteinanderleben und Gemeinsamhandeln“ (ebd., 194), weil „niemand alleine handeln kann.“ (Arendt 2006b, 427) Sie behauptet „daß das Handeln zwar in Vereinzelung begonnen und von wenigen Entschlusskräftigen, die sich über ihre Motive einig sind, beschlossen wird, daß es aber nur durchgeführt werden kann in einer gemeinsamen Anstrengung, welche die Vielen miteinbezieht“ (Arendt 1986, 225). Aus diesem Grunde muss jeder, der in der Welt etwas erreichen möchte, sich zunächst an andere richten und sie ansprechen, um sie für eine gemeinsame Unternehmung gewinnen zu können. Wenn man sich um einer gemeinsamen Unternehmung willen an andere richtet und sie anspricht, richtet man sich implizit auch an den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit aus.

Wie unterscheidet aber Arendt beide Räume voneinander, wenn sie davon ausgeht, dass sich in diesen Räumen Menschen unter ihresgleichen bewegen? Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen der vorpolitischen und der politischen Ordnung sind sowohl in „Vita activa“ als auch in „Was ist Politik?“ Gegenstand ihrer Betrachtungen, obgleich diese Unterscheidung in „Was ist Politik?“ eine zentrale Rolle in der Analyse spielt

und in „Vita activa“ eher am Rande erfolgt (vgl. Arendt 2005, 248 f.; Arendt 2007, 44-53):

Aber dies Licht, das die Vorbedingung allen wirklichen Erscheinens ist, ist trügerisch, solange es nur öffentlich und nicht politisch ist.<sup>10</sup> Der öffentliche Raum des Abenteurers und des Unternehmers verschwindet, sobald alles an sein Ende gekommen ist, das Heereslager aufgelöst ist und die ‚Helden‘ – was bei Homer nicht mehr heißt als die freien Männer – wieder nach Haus zurückgekehrt sind. Politisch wird dieser öffentliche Raum erst, wenn er in einer Stadt gesichert ist, also an einen greifbaren Platz gebunden ist, der sowohl die denkwürdigen Taten wie die Namen der denkwürdigen Täter überleben und der Nachwelt in der Folge der Geschlechter überliefern kann. (Arendt 2007, 45 f., Hervorhebung von K. S.)

Wie diese Stelle zeigt, ist das Distinktionsmerkmal des Öffentlichen bzw. des Vorpolitischen die Flüchtigkeit – die hier mit dem Prädikat „trügerisch“ zum Ausdruck kommt – und das Distinktionsmerkmal des Politischen ist die Dauerhaftigkeit – die hier mit dem Prädikat „gesichert“ ihren Ausdruck findet. Der öffentliche Raum des Abenteurers ist eine flüchtige Erscheinung, da dessen Existenz nur durch die Anwesenheit der Gleichen gewährleistet wird, wobei der politische Raum ein durch Gesetze und Institutionen auf Dauer gestellter stabilisierter Raum der Freiheit ist.<sup>11</sup> Öffentlich bzw. vorpolitisch ist jedes Zusammensein von Menschen, in dem diese spontan zusammengekommen sind und unmittelbar sehen und hören, was die Anderen tun und sagen – und auch selbst von anderen gesehen und gehört werden. Die vorpolitische Ordnung ist somit ein Erscheinungsraum, der überall dort entsteht, wo sich Menschen aneinander richten, miteinander reden und verkehren. Dem „Aneinander-Richten“ und „Miteinander-Reden- und Verkehren“ ist die gegenseitige Anerkennung der Anderen als Gleiche und Freie immanent. Wenn man eine Ordnung gemäß diesen immanenten Prinzipien des politischen Handelns ins Leben ruft, hat man nach Arendt eine politische Ordnung. Dementsprechend heißt es in „Was ist Politik?“:

Allerdings ist es nur natürlich, daß sich nun in diesem im eigentlichen Sinne politischen Raum das verschiebt, was man unter Freiheit verstand; der Sinn des Unter-

---

<sup>10</sup> Hier wird auch offenkundig, dass Arendt die Unterscheidung zwischen öffentlichen und politischen Räumen über das Merkmal der An- bzw. Abwesenheit der Institutionalisierung vornimmt.

<sup>11</sup> Arendt geht davon aus, dass der Raum des Politischen (die Polis) durch die Veralltäglichen des Raums des Öffentlichen – also durch die Veralltäglichen des „Heereslagers“ entstanden ist. Die Griechen machen Arendt zufolge die „ungeheure Erfahrung“, dass das Leben unter seinesgleichen für die Verwirklichung der Menschen einen Raum öffnet, den es weder im Bereich der Arbeit und des Herstellens noch im Bereich des Denkens gegeben hat. Die Entstehung der Polis beruht auf dieser Erfahrung (vgl. Arendt 2007, 46). So heißt es bei Arendt: „Die Polis mußte gegründet werden, um für die Größe menschlichen Tuns und Redens eine Bleibe zu sichern, die verlässlicher war als das Andenken, das der Dichter im Gedicht festhielt und dauernd machte. Es konnte auch positiv verstanden werden, [...] daß die Polis aus dem Zusammentreffen großer Ereignisse im Krieg oder in anderen Taten entstanden sei, also aus den politischen Tätigkeiten selbst und ihrer eigentümliche Größe. In beiden Fällen ist es, als ob das Homersche Heereslager sich nicht auflöst, sondern nach der Rückkehr in die Heimat sich aufs Neue zusammenfinde, die Polis gründet und nun einen Raum gefunden hat, wo es ständig zusammenbleiben kann. Wieviel sich durch diese Ständigkeit nun in Zukunft ändern mag, der Inhalt des Raumes der Polis bleibt doch an das Homerische als seinen Ursprung gebunden.“ (ebd., 46-47)



nehmens und des Abenteuers tritt mehr und mehr zurück, und das, was bei diesen Abenteuern gewissermaßen nur das unerlässliche Beiwerk war, die ständige Anwesenheit der Anderen, der Verkehr mit seinesgleichen in der Öffentlichkeit der Agora, die, wie Herodot sagt, ‚isegoria‘, wird zum eigentlichen Inhalt des Frei-Seins. (ebd., 47, Hervorhebung von K. S.)

Während also im vorpolitischen Zusammensein die gegenseitige Anerkennung der Menschen als Gleiche und Freie zwar ein unerlässliches, aber doch lediglich Beiwerk ist, ist dies in der politischen Ordnung die Maxime, an der sich alle Handlungen auszurichten haben. Die institutionalisierte Form des Zusammenlebens der Menschen als Gleiche und Freie ist also politisch, wohingegen der zufällig und spontan entstandene öffentliche Raum, in dem sich die Menschen unter ihresgleichen bewegen, vorpolitisch ist.

Das Charakteristische des politischen Raums ist also dessen Verfassung, da der politische Raum dem Handeln gemäß organisiert bzw. so konstituiert ist, dass die Möglichkeit der Teilnahme an den menschlichen Angelegenheiten stets möglich bleibt. Arendt versteht unter dem Politischen einen Raum bzw. eine Ordnung, in der Gleichheit und Freiheit im Sinne der gleichberechtigten Teilnahme an den menschlichen Angelegenheiten gesichert ist; deshalb bemerkt sie wiederholt, dass der Sinn des Politischen die Freiheit ist (vgl. Arendt 2007, 35 ff.; Arendt 1994, 201 ff.).<sup>12</sup> Es heißt z. B. in „Freiheit und Politik“ aus dem Grund: „Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar.“ (Arendt 1994, 201 f.) Das Politische ist somit ein spezifisch geartetes Zusammenleben, in dem Freiheit wirklich werden kann (vgl. ebd., 201, 202, 216). Unter politischer Ordnung versteht Arendt also, was die Griechen unter „Isonomie“ im Sinne von politischer Gleichberechtigung „im Rahmen des Gesetzes“ (Arendt 1986, 36) verstanden haben. Vor diesem Hintergrund definiert Arendt Isonomie als Ordnung, in der „alle den gleichen Anspruch auf politische Tätigkeit haben, und diese Tätigkeit war in der Polis vorzugsweise eine Tätigkeit des Miteinander-Redens.“ (Arendt 2007, 40)

Im Unterschied zur klassischen politischen Theorie meint Arendt also nicht Herrschaft, wenn sie von politischem Zusammenleben spricht; gemeint ist vielmehr ein durch Recht und Institutionen gesichertes freies Miteinander der Menschen, in dem menschliche Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Überzeugen geregelt werden (vgl. Arendt 1986, 35; Arendt 2005, 36 f; Arendt 2007, 39). So heißt es in „Vita activa“: „Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt.“ (Arendt 2005, 36-37)<sup>13</sup> Da Arendt unter dem Politischen eine Ordnung versteht, in der Gleichheit und Freiheit der Menschen im Sinne einer gleichberechtigten Teilnahme

<sup>12</sup> Als institutionalisierter Raum des Politischen beruht die Polis auf dem Erscheinungsraum der Homerschen Helden, wobei dieser Raum durch die Herstellung eines Rahmenwerkes zustande kommt (vgl. Arendt 2005, 246). Auf der anderen Seite behauptet Arendt, dass Polis als ein Raum konstituiert ist, in dem Freiheit möglich ist (vgl. ebd., 246 f.).

<sup>13</sup> Ähnlich heißt es in „Was ist Politik?“: „Der Sinn des Politischen hier, aber nicht sein Zweck, ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen, die nur in Not-, nämlich Kriegzeiten einander befehlen und gehorchten, sonst aber alle Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Sich-Überzeugen regeln.“ (Arendt 2007, 39)

an menschlichen Angelegenheiten gesichert ist, plädiert sie in „Über die Revolution“ für eine „Räterepublik“ und kritisiert die repräsentative Demokratie (vgl. Arendt 1986, 304 f., 319 ff., 340 ff.). Denn im Gegensatz zur repräsentativen Demokratie, die nur einer kleinen Gruppe von durch Wahlen selektierten Menschen einen Raum bietet, in dem diese sich unter ihresgleichen bewegen können, ist die Räterepublik nach Arendt die einzige Staatsform, in der es eine größere Anzahl von Räumen der Freiheit gibt, in der die Bürger sich wiederum aktiv an den öffentlichen Angelegenheiten beteiligen bzw. sich unter ihresgleichen bewegen können (vgl. ebd., 320 f.).

Dieses politisch organisierte Zusammenleben von Menschen ist keine Ordnung, die der Natur des Menschen entspringt (vgl. Arendt 1986, 35 f.; Arendt 2005, 34 ff.). Sie stellt, wie Etienne Balibar zu Recht konstatiert, vielmehr eine Ordnung dar, die von den Menschen durch die gegenseitige Gewährung der Freiheitsrechte künstlich erzeugt wird (vgl. Balibar 2007, 265; vgl. auch Arendt 1994, 201; Arendt 1986, 36; Arendt 2005, 34 ff.)<sup>14</sup>. In diesem Sinne bemerkt Arendt in „Über die Revolution“, dass die Menschen „[v]on Natur aus weder frei noch gleich [sind]; sie wurden es erst durch Gesetz [...]. Die Gleichheit in dem griechischen Stadtstaat war eine Eigentümlichkeit der Polis und nicht der Menschen, die ihrer Gleichheit, nämlich das Vorrecht, sich unter ihresgleichen zu bewegen, ausschließlich dem Politischen und seiner Verfassung verdankten.“ (Arendt 1986, 36)

Vor dem Hintergrund der Arendtschen Unterscheidung zwischen vorpolitischer und politischer Ordnung wird ihre Differenzierung zwischen vorpolitischen und politischen Angelegenheiten und Dingen auch klarer. Vorpolitische Werke, Taten und Worte erscheinen in einer Welt, in der der Raum des Öffentlichen noch nicht durch Institutionalisierung auf Dauer gestellt und stabilisiert ist (vgl. ebd., 46 ff.). Diejenigen, die es gewagt haben, die Geborgenheit des privaten Raumes zu verlassen, um erinnerungswürdige Taten hervorzubringen, sind Helden, da der Raum des Öffentlichen, der nicht durch Gesetze und Institutionen stabilisiert ist, ein durch Unsicherheit und Abenteuer gekennzeichneter Raum ist (vgl. ebd., 50 f.). Der Aufenthalt und die Aktivitäten in diesem Raum erfordern daher auch Mut, was nach Arendt eine der wichtigsten Tugenden im Raum des Öffentlichen darstellt (vgl. ebd., 45). All die Werke, Taten und Worte, die in diesem Raum in Erscheinung treten, sind grundsätzlich heldenhaft und daher auch der Erinnerung wert. Sie werden zum „stuff of stories immediately after it is done, and the stuff of history in later generations.“ (Kateb 2000, 133) Im Gegensatz zu den Werken, Taten und Worten der Helden, die durch das Erzählen einer Geschichte und das Erinnern der folgenden Generationen aufbewahrt werden, umfassen politische Angelegenheiten alle Dinge, die zum Zusammenleben der Menschen gehören, wobei hierzu wiederum all das zählt, was den Menschen unterschiedlich erscheint und wozu sich die Menschen unterschiedlich verhalten, sodass ein Diskussionsbedarf bzw. Streit bei der Regelung solcher Dinge entsteht. Sie sind

<sup>14</sup> Während die klassische politische Philosophie vom Aristotelischen ‚zoon politicon‘ ausging und das Politische als ein Wesensmerkmal des Menschen betrachtete, versteht Arendt unter dem Politischen eine Ordnung, eine in bestimmter Weise geartete Form des menschlichen Zusammenlebens, die es nicht überall gibt, wo Menschen sind, sondern nur dort, wo das Leben politisch organisiert ist (vgl. Arendt 2007, 37; Arendt 1994, 201). So heißt es auf dem Punkt gebracht in „Was ist Politik?“: „Aristoteles, für den das Wort ‚politikon‘ durchaus ein Adjektiv der Polis-Organisation und nicht eine beliebige Bezeichnung für menschliches Zusammenleben überhaupt war, meinte keineswegs, daß alles menschliches Zusammenleben überhaupt politisch war, meinte keineswegs, daß alle Menschen politisch seien oder dass es Politik, nämlich eine Polis, überall gäbe, wo Menschen lebten.“ (Arendt 2007, 37)

nicht das Ergebnis von den großen Taten der Helden, wie George Kateb behauptet, sondern vielmehr Resultat des politischen Zusammenlebens der Vielen selbst.<sup>15</sup> Die Institutionalisierung des vorpolitischen Raumes verändert also nach Arendt die Natur der politischen Angelegenheiten und – wie gleich zu zeigen ist – auch das politische Handeln. Aus den Werken, Taten und Worten der Helden wird eine politische Angelegenheit, die „Vielen gemeinsam ist, zwischen ihnen liegt, sie trennt und verbindet, sich jedem anders zeigt“ (Arendt 2007, 52).

### III. Das Politische als Handeln

Unter dem Politischen versteht Arendt auch Handlungen, die spezifisch geartet sind und sowohl eine vorpolitische als auch eine politische Dimension aufweisen und sich von dem nicht politischen Sich-Verhalten absetzen.

Arendt beschreibt das Handeln in „Vita activa“, indem sie es von den Tätigkeitsformen des Arbeitens und Herstellens abgrenzt. Was das Handeln im Gegensatz zum Arbeiten und Herstellen auszeichnet, ist die ihm innewohnende Freiheit. „Wenn man handelt, ist man frei!“ lautet dementsprechend die Arendtsche Devise. Arbeit ist demgegenüber eine Tätigkeit, die vom biologisch verstandenen Leben der Menschen diktiert wird (vgl. Arendt 2005, 101 ff.; vgl. auch Schnabl 1999, 78; Wolf 1991, 118). Der Mensch ist als arbeitendes Wesen Sklave der Notwendigkeit und solange er nur arbeitet, um seine Existenz als Körper aufrechtzuerhalten, lediglich „ein Exemplar der Gattung des Menschengeschlechts“ (vgl. Arendt 2005, 102). Herstellen als zweite Tätigkeit des tätigen Lebens zielt demgegenüber auf die Herstellung dauerhafter Produkte, die das bloß Lebensdienliche mehr oder weniger transzendieren (vgl. ebd., 165-170).<sup>16</sup> Die Tätigkeit des Herstellens ist nicht deshalb unfrei, weil der Herstellende seine Geschäfte mit Gewalt verrichtet, sondern weil sich alle herstellenden Tätigkeiten unter der Leitung eines Modells vollziehen, „demgemäß das herzustellende Ding angefertigt wird.“ (ebd., 166) Das Modell „geht dem Werkprozess voraus und bedingt ihn auf eine ganz ähnliche Weise, wie der drängende Antrieb des Lebensprozesses im Arbeiter der eigentlichen Arbeit vorangeht und sie bedingt.“ (ebd., 167) Das jedoch, was das Handeln im Unterschied und Gegensatz zu den beiden anderen Tätigkeiten der *vita activa* auszeichnet, ist dessen Freiheit, wobei darunter weder

---

<sup>15</sup> George Kateb behauptet, dass die menschlichen Angelegenheiten nach Arendt deshalb nicht Gegenstand administrativer Maßnahmen sein dürften, weil sie das Ergebnis von erinnerungswürdigen Taten der Menschen sind: „What is memorable, what is transforms political action into memorable deeds cannot be, Arendt thinks, politics driven by concern that are better handled by procedures that are administrative and hierarchical.“ (Kateb 2000, 133) Arendt bemerkt aber – wie oben ausführlich beschrieben – sowohl in „Was ist Politik?“ als auch in „Diskussion mit Freunden in Toronto“, dass diejenigen Angelegenheiten, die unterschiedlichen Menschen verschieden erscheinen, politische Angelegenheiten sind. Nicht die Größe, sondern die Strittigkeit macht eine Angelegenheit zu einer politischen. Denn solche Dinge sind Stoff für politische Diskurse sowie Debatten und sie verbinden Menschen und trennen sie voneinander (vgl. Arendt 2006a, 91). Sie sind politisch in dem Sinne, dass sie Bezüge zwischen und qua Menschen schaffen. Für Arendt sind die „memorable deeds“ von großen Frauen und Männern, von denen Kateb spricht, keine politischen, sondern vielmehr vorpolitische Angelegenheiten.

<sup>16</sup> Zu diesen Produkten, die in erster Linie handwerkliche Gegenstände sind, gehören Häuser, öffentliche Plätze, Möbel etc., die Generationen überdauern können, sowie Kunstwerke, die sogar Jahrtausende trotzen können (vgl. Arendt 2005, 201-203). Diese Gegenstände bestehen aber nicht aus voneinander unabhängigen Dingen, sondern sie verweisen aufeinander und bilden ein bedeutungsvolles Ganzes, das Arendt die physische Welt der Menschen nennt (vgl. ebd., 161-164).

Willens- noch Wahlfreiheit, sondern vielmehr eine spezifische Form der Handlungsfreiheit zu verstehen ist. Arendt bringt dies in „Freiheit und Politik“ folgendermaßen zum Ausdruck: „In dem Verhältnis von Politik und Freiheit handelt es sich nicht um die Willens- oder Wahlfreiheit, das ‚liberum arbitrium‘, das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft [...], [sondern um, K. S.] die Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab“ (Arendt 1994, 205 f.). Arendt setzt also Freiheit mit der Fähigkeit gleich, etwas Neues ins Leben zu rufen, wobei Menschen dies nach Arendt können, weil sie existenziell dazu bestimmt sind (vgl. Arendt 2005, 216; vgl. auch Marchart 2005, 44). Weil der Mensch als ein Anfang „gedacht“ ist, so schreibt Arendt wiederholt Augustinus zitierend, „kann der Mensch etwas Neues anfangen, also frei sein.“ (Arendt 1994, 220) Die Begabung dazu, etwas Neues anzufangen bzw. frei zu sein, ist folglich mit der Tatsache der Geburt gegeben: „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“ (Arendt 2005, 215) Mit Blick auf den Zusammenhang zwischen dem Handeln und der Freiheit des Menschen ist darauf hinzuweisen, dass das Handeln sowie Sprechen Modi darstellen, durch die sich dieses einzigartige Neue, das von Geburt an als Möglichkeit gegeben ist, der Welt mitteilen kann und wirklich wird (vgl. ebd., 213 ff.). „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren“ (ebd., 219, Hervorhebung K. S.). Durch das aktive Handeln und Sprechen wird folglich das Neue, das durch die Geburt jedes Menschen als Potentialität bereits gegeben ist, zu einer weltlichen Wirklichkeit. Indem Menschen sich handelnd und sprechend in die Welt, die vor ihrer Geburt da war und nach ihrem Tod auch da sein wird, einschalten und sich selbst zur weltlichen Wirklichkeit werden lassen, bestätigen sie die Tatsache ihrer Geburt (vgl. ebd., 215). Dieses Einschalten ist deshalb in den Worten Hauke Brunkhorsts wie eine zweite, kommunikative Geburt des Menschen (vgl. Brunkhorst 1999, 135). Da diese kommunikative, aktive Geburt durch das Handeln und Sprechen vollzogen wird, sind für Arendt handeln und anfangen bzw. handeln und etwas Neues in die Wirklichkeit rufen ein und dasselbe (vgl. Arendt 2005, 215).

Doch was wird hierbei in die Wirklichkeit gerufen bzw. was beginnt der Mensch, wenn er handelt oder redet? Die bisherigen Ausführungen, die hauptsächlich auf dem von Arendt „Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen“ genannten § 24 aus „*Vita activa*“ beruhen, bestätigen die unter Arendt-Forschern weit verbreitete Meinung, dass durch das Handeln sowie das Sprechen lediglich „Aufschluß über das Wer-einer-ist“ gegeben wird (vgl. exemplarisch Forst 2007, 235; Kalyvas 2009, 200 f.; Villa 1999, 45 ff.). Das, was hierbei neu in die Wirklichkeit gerufen wird, ist dann das Handelnde und Sprechende selbst und Handeln und Sprechen sind jeweils nur Mittel der Selbstenthüllung (vgl. Kalyvas 2009, 200 f.). Deshalb ist das Handeln als ein dramaturgischer Akt der von der materialen Sorge Befreiten zu verstehen, die sich nicht auf moralische Maximen ausrichten, wenn sie handeln, sondern vielmehr auf die Erlangung von Ruhm und Ehre; der politische Raum ist in diesem Zusammenhang nur ein Erscheinungsort, in dem sich die auf Ruhm und Ehre Ausgerichteten in Wort und Tat enthüllen können (vgl. Forst 2007,

235; Kalyvas 2009, 200 f.).<sup>17</sup> Deshalb weise Arendts vom agonalen Geist der griechischen Polis geprägte Handlungstheorie nicht nur elitäre Züge auf, sondern blende ökonomische und soziale Belange aus dem Raum des Politischen aus (vgl. Brunkhorst 2000, 183 ff.; Forst 2007, 234; Habermas 1998, 239 f.). Roy T. Tsao gehört zu denjenigen, die sie von diesem Vorwurf befreien wollen.<sup>18</sup> Aus seiner Sicht versteht man „Vita activa“ falsch, wenn man darin eine Verherrlichung der griechischen Stadtstaaten sieht, die ihrerseits als Modell für Arendts Verständnis des politischen Raums und des Handelns dienen (vgl. Tsao 2006, 366 ff.). Vielmehr existierten bei Arendt zwei verschiedene Handlungsmodelle: das Modell des Arendt eigenen, genuin politischen Handelns und das Modell des griechisch agonalen, auf Selbstenthüllung ausgerichteten Handelns, wobei Arendt letzteres vielmehr kritisiere als es zu verherrlichen (vgl. ebd.). Nimmt man neben „Vita activa“ jedoch auch noch das unvollendet gebliebene „Was ist Politik?“ in den Blick, dann stellt man nicht nur fest, dass die von Tsao identifizierten beiden Typen des Handelns eher auf die Dualität des politischen Handelns bei Arendt hindeuten und beide genuin griechisch sind, man bemerkt zudem auch, dass nicht nur das genuin politische Handeln, sondern auch das agonistische Handeln der Homerschen Helden kommunikativ verfasst ist.

Auch in „Was ist Politik?“ zitiert Arendt – wie in „Vita activa“ – Perikles Grabrede, in der es heißt, dass die Polis gegründet werden müsse, „um für die Größe menschlichen Tuns und Redens eine Bleibe zu sichern, die verlässlicher war als das Andenken, das der Dichter im Gedicht festhielt und dauernd machte“ (Arendt 2007, 46 f.). Bis zu dieser Stelle kann gesagt werden, dass Tsao durchaus Recht damit hat, wenn er bemerkt, dass die Griechen unter dem Handeln die großen Werke und Taten der Helden und unter dem politischen Raum eine Bühne verstanden, auf der die Helden ihre göttliche Natur zur Schau stellen bzw. werden konnten, was sie wirklich sind. Und er hat auch Recht, wenn er betont, dass der einzige Unterschied zwischen der Homerschen Zeit und der Polis in der Art und Weise besteht, in der die denkwürdigen Taten und Worte im Gedächtnis der Menschen lebendig bleiben bzw. lebendig gehalten werden (vgl. Tsao 2006, 371 f.). Während im Fall des Homerschen Zeitalters große Taten und Werke durch die Dichter und Historiker am Leben erhalten werden, geschieht dies in der Polis durch die Polis selbst – durch das, was Arendt in „Vita activa“ als „organisiertes Andenken“ (vgl. Arendt 2005, 248) bezeichnet. Somit ist die Polis nur die Befreiung des Politischen von der Tätigkeit des Herstellens. In „Was ist Politik?“ führt Arendt jedoch weitergehend aus, was die Homersche Zeit eigentlich vom Zeitalter des Perikles unterscheidet, indem sie bemerkt, dass mit der Gründung der Polis – was, wie bereits erwähnt, für Arendt gleichbedeutend ist mit der Institutionalisierung des öffentlichen Raums – „sich die für das Frei-Sein wich-

<sup>17</sup> Rainer Forst zufolge weist politisches Handeln, wie Arendt es versteht, acht Dimensionen auf: dramaturgische, heroische, zeitliche, historische, sachliche, epistemische, ethische und institutionelle Dimensionen. Forst äußert sich jedoch nicht zu der Frage, in welchem Zusammenhang diese unterschiedlichen Dimensionen stehen (vgl. Forst 2007, 235 f.).

<sup>18</sup> Dazu gehören auch d'Entrèves, Benhabib und Taminaux, wobei Tsao einen Schritt weiter geht, wenn er behauptet, dass Arendt ihr Verständnis des politischen Handelns eher im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit dem agonistischen Handeln bei den Griechen entwickelt (vgl. d'Entrèves 1994, 64 ff.; Benhabib 200 ff.; Taminaux 2000, 174 ff.; Tsao 2006, 369 ff.). Aus dieser Perspektive gibt es eigentlich keinen Zusammenhang zwischen Arendts Verständnis des politischen Handelns und der griechischen Polis – abgesehen von der Tatsache, dass sie ein Raum der Gleichen war. Mit der in „Vita activa“ gelieferten Analyse der Polis will Arendt nur zeigen, welche bedrohliche Tendenzen in der Sphäre der Arbeit und des Herstellens für den politischen Bereich verborgen sind (vgl. Tsao 2006, 379).

tigste Tätigkeit vom Handeln auf das Reden, von der freien Tat auf das freie Wort [verschiebt]“ (Arendt 2007, 47). Die Freiheit, die in der Polis erfahren wird, ist nicht die Freiheit, etwas Neues in die Wirklichkeit zu rufen, sondern vielmehr die Freiheit der Meinungsäußerung, die durch die gegenseitige Gewährung der Freiheitsrechte garantiert wird (vgl. ebd., 48). „Die Freiheit der Meinungsäußerung, die für die Organisation der Polis maßgebend wurde, unterscheidet sich von der dem Handeln eigentümlichen Freiheit, einen neuen Anfang zu setzen, dadurch, daß sie in einem ungleich größeren Maß auf die Anwesenheit Anderer und das Konfrontiert-Werden mit ihrer Meinung angewiesen ist“ (ebd., 50). Die Freiheit der Meinungsäußerung, die das Verfassungsprinzip der Polis ist, bedarf der Anwesenheit der Andern in einem viel höheren Maße als das vorpolitische Handeln der Homerschen Helden, weil sie auf der Erfahrung beruht, dass „niemand all das, was objektiv ist, von sich her und ohne seinesgleichen adäquat in seiner vollen Wirklichkeit erfasst werden kann, weil es sich ihm immer nur in einer Perspektive zeigt und offenbart, die seinem Standort in der Welt gemäß inhärent ist.“ (ebd., 52)<sup>19</sup>

Für Arendt ist also die Polis nicht nur eine Bühne, auf der sich die Helden treffen und sich mittels Worten und Taten enthüllen können, sondern auch ein politischer Raum, in dem die Möglichkeit der Beteiligung an den menschlichen Angelegenheiten rechtlich gesichert und auf Dauer gestellt ist (vgl. ebd., 96 f.). Politisches Handeln in der Polis vollzieht sich nicht durch ein agonistisches ‚Sich-Aneinander-Messen‘, sondern durch ‚Miteinander-Reden‘ über die Dinge, die jeden angehen und betreffen. In dieser Freiheit des Miteinander-Redens über die menschlichen Angelegenheiten werden die Dinge der allen gemeinsamen Welt von unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet und erst darin ersteht „die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität“ (ebd., 52).

Richtet sich der Blick auf das Fragment 3a von „Was ist Politik?“, das den Titel „Den Sinn von Politik“ trägt, dann kann jedoch auch festgestellt werden, dass vorpolitisches Handeln im Homerischen Erscheinungsraum kommunikativere Züge trägt als gemeinhin angenommen wird; und dass die dramaturgische Dimension des Handelns ein zwar nicht unwichtiger, aber dennoch nur ein Nebeneffekt des vorpolitischen Handelns ist. Denn die von den materialen Sorgen befreiten Helden, die den Mut finden, die Schwelle des Hauses, in dem die Menschen geboren und verborgen sind, zu verlassen, um etwas Unerhörtes zu beginnen, sind auf die Unterstützung der Mithandelnden angewiesen, die bei der Durchführung ihrer Unternehmung zur Hilfe eilen (vgl. ebd., 48 ff.). Das Handeln kann, so Arendt, „niemals in Isolation erfolgen, sofern derjenige, der etwas beginnt, damit nur

<sup>19</sup> Arendt zufolge machen Griechen diese Erfahrung im Krieg gegen die Trojaner, wobei erst die Römer einen dieser Erfahrung gemäßen politischen Raum ins Leben gerufen haben (vgl. Arendt 2007, 95). Zwei Erfahrungen, die die Griechische Polis im Trojanischen Krieg gemacht hat, waren für die Polis konstitutiv: Die erste Erfahrung beruht auf der Einsicht, dass Menschen oder Völker erst im Kampf die Möglichkeit bekommen, wirklich in Erscheinung zu treten (vgl. ebd., 94 f.). Im Kampf ging es also nicht um den Sieg der Stärkeren, sondern um das ‚In-Erscheinung-Treten‘ der Sieger und Besiegten (vgl. ebd.). Dieser agonale Geist lebt in der Polis in Form von Wettkämpfen und Redekämpfen fort (vgl. ebd., 95). Die zweite Erfahrung beruht darauf, dass alle Siege und Niederlagen nicht eindeutig ausfallen, sondern – wie der Sieg des Achill exemplarisch zeigt – ‚jeder Sieg zweideutig wird [...] und [jede, K. S.] Niederlage so ruhmreich werden kann wie die des Hektor.“ (ebd.) Diese Erfahrung rettet Homer, indem er nicht nur dem Sieg der Griechen, sondern auch der Niederlage ihrer Gegner die gebührende Aufmerksamkeit zukommen lässt (vgl. ebd., 96). Dieser Erfahrung entsprechend wird das Politische bzw. die Polis nach Arendt so konstituiert, dass jeder zu Wort kommen und seine Sicht der Dinge anderen mitteilen kann, damit die öffentliche Dinge und Ereignisse in ihrer „Allseitigkeit zur Geltung kommen können.“ (ebd.)

zu Rande kommen kann, wenn er Andere gewinnt, die ihm helfen. In diesem Sinn ist alles Handeln ein Handeln ‚in concert‘, wie Burke zu sagen pflegte“ (ebd., 50). Das Handeln, das sich nur zusammen mit anderen vollziehen kann, kann nicht auf das agonistische ‚Sich-Aneinander-Messen‘ reduziert werden, weil diejenigen, die etwas Unerhörtes anfangen wollen, mit ihrem Handeln vielmehr die Anderen in Bewegung setzen müssen, um das Angefangene zu Ende zu führen (vgl. ebd., 50, 94 ff.). Deshalb heißt es in „Vita activa“ auch, dass das Handeln und Sprechen sich in demjenigen Bereich bewegt, „der zwischen Menschen qua Menschen liegt, sie richten sich unmittelbar an die Mitwelt, in der sie die jeweils Handelnden und Sprechenden auch dann zum Vorschein und ins Spiel bringen, wenn ihr eigentlicher Inhalt ganz und gar ‚objektiv‘ ist, wenn es sich um Dinge handelt, welche die Welt angehen, also den Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen.“ (Arendt 2005, 224) Wenn man also – gleichgültig, ob im institutionalisierten Raum des Politischen oder im vorpolitischen Erscheinungsraum – handelt, richtet man sich an die Anderen und versucht, diese zu bewegen. Handeln und Sprechen dienen nicht der Selbstdarstellung – vielmehr spricht man die Anderen an und bewegt sich auf sie zu, um sie bewegen zu können, wobei dann ganz ohne Zutun der Handelnden zum Vorschein kommt, wer man ist (vgl. ebd., 224 f.).

Gleichwohl stellt sich die Frage, wie Arendt vorpolitisches Handeln von politischem Handeln unterscheidet, wenn beide Typen kommunikativ verfasst sind.<sup>20</sup> Der Unterschied kann auf die Außerordentlichkeit des vorpolitischen und die Ordentlichkeit des politischen Handelns zurückgeführt werden. Politisches Handeln findet in Form der freien Rede und in einem durch Gesetze gesicherten Raum der Freiheit statt, in dem jeder Mensch das Recht und die Möglichkeit hat, über die Dinge, die Vielen gemeinsam sind, zu reden und in dem die Menschen „ihre Meinung und ihre Perspektive miteinander und gegeneinander austauschen.“ (Arendt 2007, 52) Im Unterschied zur vorpolitischen Form geschieht das politische Handeln nicht, um etwas „Neues und Unerhörtes zu beginnen“ (ebd.), sondern vielmehr, um „mit den Vielen redend zu verkehren und das Viele zu erfahren, das in seiner Totalität jeweils die Welt ist“ (ebd.).<sup>21</sup> In diesem auf Dauer gestellten öffentlichen Raum können Menschen durch die Teilhaberechte, die sie sich gegenseitig gewähren, ihre Sicht der Dinge zum Ausdruck bringen und anderer Perspektiven und Meinungen über die gleichen Dinge gewahr werden (vgl. Arendt 1986, 292). Durch das Mit- und Gegeneinander-Reden über die öffentlichen Dinge bewegt man sich um ebendiese Dinge herum, sieht die menschlichen Angelegenheiten von unterschiedlichen Perspektiven und Standpunkten aus und beleuchtet sie unter unterschiedlichen Gesichtspunkten. Politisches Tun ist hier ein Miteinander-Reden über die Dinge, die allen unterschiedlich erscheinen (vgl. Arendt 2007, 96). Die Freiheit, die hier erfahren wird, ist weiterhin eine Bewegungsfreiheit, weil man sich von der eigenen Position wegbewegt und die Dinge von anderen Seiten erschließt, wobei man die Anderen durch die Darstellung der

<sup>20</sup>Ernst Vollrath weist mit Blick auf die Arendt-Rezeption darauf hin, dass durch die Überbetonung des Spontaneismus des politischen Handelns nicht wahrgenommen wird, dass sich politisches Handeln in einer institutionalisierten und auf Dauer gestellten Ordnung vollzieht (vgl. Vollrath 1995).

<sup>21</sup>Ähnlich heißt es auch in Fragment 3c von „Was ist Politik?“. „Sofern der politisch-öffentliche Raum für die Griechen das Gemeinsame (koinon) ist, in dem sich alle versammeln, ist er der Bereich, in welchem alle Dinge erst voll in ihrer Allseitigkeit zur Geltung kommen können.“ (Arendt 2007, 96)

eigenen Sicht der Dinge dazu einlädt, die jeweilige Sache auch aus dieser oder jener Perspektive und unter unterschiedlichen Gesichtspunkten zu sehen. In diesem Sinne bewegt man die Anderen durch politisches Handeln und wird zugleich auch von diesen bewegt. Dieses politische Tun hängt sehr stark – wie Arendt schon in „Was ist Politik?“ konstatierte – mit der Anwesenheit der als gleich anerkannten Anderen zusammen: „Dabei ist es aber wichtig, sich zu vergegenwärtigen, daß diese Freiheit des Politischen durchaus von der Anwesenheit und Gleichberechtigung Vieler abhing. Eine Sache kann sich unter vielen Aspekten nur zeigen, wenn Viele da sind, denen sie aus einer jeweils verschiedenen Perspektive erscheint.“ (ebd., 98) Durch das Reden erweitern die Menschen ihre Denkungsart, indem sie sich die Dinge der Welt von unterschiedlichen Seiten aus vergegenwärtigen, ihre Meinungen über weltliche Dinge austauschen und sich aus ihrer Borniertheit befreien (vgl. ebd., 96). Dieser Stellenwert des Meinungsaustauschs beruht auf der Erfahrung, dass die Position und Perspektive, von der man sich die Dinge der Welt erschlossen hat, eingeschränkt ist und dass die Vielseitigkeit der Dinge nur in einem Mit-einander-Reden zum Vorschein kommen kann (vgl. Arendt 2007, 96; Arendt 1986, 293). Durch dieses Reden über die Dinge können Menschen mithin Übereinkünfte über die unterschiedlichen Angelegenheiten erzeugen, aber keinen wahrheitsgemäßen Konsens darüber, wie ein bestimmter Sachverhalt geregelt werden soll, welches letzteres beim kommunikativen Handeln nach Habermas der Fall wäre (vgl. Grevén 1993, 78). Denn auch diese Übereinkunft – die zwischen unterschiedlichen Gruppen und Individuen einer politischen Gemeinschaft darüber geschlossen wird, was eine jeweilige Angelegenheit ausmacht und wie sie zu handhaben ist – bleibt dennoch nur eine Meinung (vgl. Arendt 1986, 293). Für den Bereich des Politischen gilt, dass alles, was dort in Erscheinung tritt, auch weiterhin anders gesehen, bewertet und verstanden werden kann, es wird immer eine andere Seite geben. Das Reden über die Dinge der Welt zielt deshalb nicht nur auf die Einigung und die Erschließung der weltlichen Dinge, sondern auch auf die Verschiebung und Veränderung der Meinungen über die alle angehenden Dinge. Politisches Reden in einem politischen Gemeinwesen ist aus diesem Grunde politisches Handeln, das auf die Veränderung der Welt zielt, wobei diese Veränderung durch die Veränderung der Meinungen über die Dinge erfolgt. Das politische Handeln ist also ein die Welt veränderndes Reden und Überreden, und obgleich es so erscheinen mag, als hätten die Menschen im politischen Raum nur die Erschließung der öffentlichen Dinge in ihrer Allseitigkeit im Sinn, so stellt man mit Blick auf Arendts „Rede über Lessing“ schnell fest, dass dies nicht der Fall ist (vgl. Arendt 1960, 5-19). Arendt bemerkt dort, dass man sich den politischen Raum nicht als einen Raum denken darf, in dem jede Meinung zu und Sichtweise auf die Dinge gehört und aufmerksam wahrgenommen wird; er ist vielmehr ein Raum, in dem bestimmte Meinungen und Perspektiven auf die menschlichen Angelegenheiten aufgrund von Vorurteilen, Tabus und öffentlichen Überzeugungen und Glaubenssätzen gar nicht zum Ausdruck gebracht werden können (ebd., 9). Arendt bemerkt jedoch auch, dass dies kein Grund für einen Rückzug aus der Öffentlichkeit sei. Man müsse sich vielmehr, hierin Lessing ganz ähnlich, an die Menschen richten, sie sich zum Freund machen sowie versuchen, ihre weit verbreiteten, altbekannten Wahrheiten und Vorurteile zu erschüttern und seine eigene Sicht über die öffentlichen Dinge mitzuteilen (vgl. ebd.). Politisches Handeln in diesem Lessingschen Sinne richtet sich somit auf die Erschütte-



rung der „bekanntesten Wahrheiten“ (ebd., 8). Arendt stuft deswegen sogar bestimmte Gewalthandlungen als zulässig ein, die bisher überhörten Meinungen zu den öffentlichen Dingen dabei helfen, zu Wort zu kommen (vgl. Arendt 2006c, 78). Deshalb kann gesagt werden, dass politisches Handeln als ein Miteinander-Reden stets die Welt, in der die Menschen leben, verändert und die Perspektive und die Sicht auf die öffentlichen Angelegenheiten verschiebt sowie Menschen in diesem Sinn frei macht.

Doch was versteht Arendt unter vorpolitischem Handeln? Vorpolitisches Handeln unterscheidet sich von dem politischen vor allem dadurch, dass es in einem ungesicherten Erscheinungsraum der Freiheit stattfindet; in diesem Raum ist das Handeln-Können viel zu sehr von dem Mut und der Tatkraft derjenigen abhängig, die es trotz der Risiken wagen, sich an den menschlichen Angelegenheiten zu beteiligen – weshalb solche Handlungen heroische Züge aufweisen, da das Handeln in diesem Bereich gleichbedeutend damit ist, sein Leben zu riskieren (vgl. Arendt 1994, 208; Arendt 2007, 51). Was hier im Gegensatz zum politischen Raum fehlt, ist nicht nur die durch das Recht gewährleistete Sicherheit, sondern auch die durch Institutionen garantierte Dauer. Denn der Erscheinungsraum entsteht selbst erst durch das spontane Zusammen-Handeln der Vielen und er verschwindet auch wieder, wenn sie auseinandergehen. In diesem Bereich ist das Handeln identisch damit, etwas Neues ins Dasein zu rufen oder Prozesse zu durchbrechen (vgl. Arendt 2005, 216). Überall dort, wo, aus welchen Gründen auch immer, der politisch-öffentliche Raum nicht vorhanden ist oder zerstört wurde, ist diese Identität von Handeln und ‚etwas Neues in die Wirklichkeit rufen‘ gegeben. Denn diejenigen, die es trotz der Risiken in diesem Bereich wagen, etwas Gemeinsames mit anderen zu unternehmen, rufen den Raum der Erscheinungen ins Leben, auf den nach Arendt der institutionell gesicherte politisch-öffentliche Raum gegründet werden kann. Der Erfolg hängt dabei nicht nur von dem Mut der Handelenden ab, sondern auch deren Tatkraft bzw. ihrer Performanz.

Dieser vorpolitische Handlungstyp gewann Arendt zufolge erst in einer Welt, die von den der Moderne inhärenten totalitären Tendenzen und von totalitären Bewegungen heimgesucht wird, zunehmend an Bedeutung (vgl. Villa, 1999, 130). Arendt bemerkt in „Was ist Politik?“, dass die außerordentliche Bedeutung der Spontaneität bzw. des Anfangen-Könnens als menschliche Fähigkeit, „vermutlich erst heute realisiert [wird, K. S.], da die totalen Herrschaftsformen sich nicht damit begnügten, der freien Meinungsäußerung ein Ende zu machen, sondern darangingen, die Spontaneität des Menschen auf allen Gebieten prinzipiell zu vernichten.“ (Arendt 2007, 49 f.)<sup>22</sup> Überall dort, wo der politische Raum zersetzt wird, nimmt das politische Handeln in zunehmendem Maße vorpolitische Züge an. In denjenigen Ländern z. B., in denen mit Gewalt bestimmte Sichtweisen über die gemeinsamen Angelegenheiten verabsolutiert und somit alle anderen Perspektiven und Meinungen aus dem Bereich des Öffentlichen ausgeschlossen werden, ist das Handeln trotz aller Bedrohungen und Repressalien ein heroischer Akt, durch den etwas

---

<sup>22</sup> Das Handeln als Akt des Anfangens und des ‚etwas Neues ins Leben Rufens‘ wird erst in einer Welt, in der der institutionalisierte Raum des Politischen vernichtet ist und totalitäre Regime die Welt und die Menschen nach einer bestimmten Idee transformieren wollen, als Ausweg und Rettung aus der katastrophalen Entwicklung entdeckt. Da also in der Welt, in der wir leben, noch viele Gefahren lauern, die die Welt der Menschen und den Menschen selbst bedrohen, wird Arendt heute immer noch als „Denkerin des Anfangs“ rezipiert – und weniger als Denkerin einer dauerhaften, stabilen politischen Ordnung. .

Neues in die Wirklichkeit gerufen wird. Solche Handlungen werden zwar von den wenigen mutigen Virtuosen initiiert, sie können jedoch nur erfolgreich sein, wenn diese wenigen Mutigen auch andere zum Handeln bewegen können. Diese Wenigen, die als Anführer in die Geschichte eingehen, werden von den Vielen getragen, die zur Hilfe eilen und das Begonnene zu Ende führen. Dasselbe gilt aber auch für solche Länder, in denen das Handeln und Sprechen zwar nicht in den Bereich der Illegalität fällt, jedoch daran scheitert, andere zum gemeinsamen Handeln anzuregen, weil sich alle nur um ihr privates Wohlergehen kümmern. Können die Menschen jedoch auch trotz derartiger Umstände zum Handeln bewegt werden, wird auch dort etwas Neues begonnen und mit Prozessen gebrochen, die die Menschen in zunehmendem Maße voneinander isolieren und zur Ohnmacht verurteilen.

## Schluss

Zwei Thesen zu Arendts Begriff des Politischen lagen diesem Aufsatz zu Grunde, der beabsichtigt hat, das System, das Arendts Verständnis der Politik innewohnt, zu enthüllen: Erstens wenn Arendt von Politik oder vom Politischen spricht, meint sie damit, je nach Zusammenhang entweder einen bestimmten Typ von *Angelegenheiten* oder *Ordnung* oder *Handlungen*. Zweitens wurde behauptet, dass Arendts Verständnis des Politischen eine unaufhebbare Dualität innewohnt, die sich vor allem darin äußert, dass Arendt nicht nur zwischen dem Politischen und dem Präpolitischen unterscheidet, sondern auch innerhalb des Politischen selbst zwischen einem vorpolitischen und einem politischen Bereich differenziert. Zur Begründung dieser Thesen wurde im Einzelnen beschrieben, was Arendt jeweils unter präpolitischen, vorpolitischen und politischen *Angelegenheiten*, *Ordnungen* und *Handlungen* versteht – und wie sie sie voneinander unterscheidet.

Im ersten Schritt, in dem das Politische als ein bestimmter Typ von *Angelegenheiten* genauer betrachtet wurde, wurde gezeigt, dass für Arendt alle diejenigen *Angelegenheiten* als präpolitisch einzustufen sind, die privater und sozialer Art und daher nicht Bestandteile einer allen gemeinsamen Welt sind. Kennzeichnend für diese Dinge ist Arendt zufolge die Möglichkeit, sie verwaltungsmäßig zu erledigen, weil man, so Arendt, mit Sicherheit Maßnahmen zu deren Erledigung errechnen kann. Dargelegt wurde auch, dass vorpolitische und politische *Angelegenheiten* demgegenüber zur allen gemeinsamen Welt gehören, weil sie alle Menschen angehen und das Interesse der Vielen wecken. Zu diesen *Angelegenheiten* gehören aus Arendts Sicht Verfassungen, Gesetze, Institutionen, Sachverhalte, große Taten und Reden, Ereignisse, Dinge und Konflikte, die allesamt öffentlich bedeutsam sind und öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. In diesem Zusammenhang wurde auch erläutert, dass Arendt mit Blick auf die *Angelegenheiten*, die der allen gemeinsamen Welt angehören, zwischen vorpolitischen und politischen *Angelegenheiten* differenziert: Während das Kennzeichen der vorpolitischen *Angelegenheiten*, zu denen außerordentliche Taten und das erhabene Verhalten der heldenhaften Frauen und Männer gehören, in deren Glanz und Größe besteht, sind die politischen *Angelegenheiten* wesentlich durch ihre Strittigkeit gekennzeichnet. Im Unterschied zu den Werken, Taten und Worten der Helden umfassen die politischen *Angelegenheiten* all das, was Menschen

unterschiedlich erscheinen kann und wozu sie sich unterschiedlich verhalten können, sodass bei der Regelung derartiger Dinge ein Diskussionsbedarf entsteht.

Im nachfolgenden zweiten Schritt, der dem Politischen im Sinne eines bestimmten Typus des Zusammenlebens bzw. der *Ordnung* gewidmet war, wurde erstens hervorgehoben, dass die Ordnung des präpolitischen Bereichs bedingt ist durch die natürlichen Ungleichheiten zwischen den Menschen, die dem Zusammenleben in diesem Bereich inhärent sind. Denn in diesem Bereich existieren feststehende, von allen anerkannte und zu verwirklichende Zwecke. Da nun hinsichtlich der Frage danach, welche Mittel und Strategien geeignet sind, beispielsweise lebensnotwendige Konsumgüter zu präparieren und lebensförderliche Gebrauchsgüter herzustellen, sach- und fachkundige Menschen einen Wissensvorsprung gegenüber anderen haben, gibt es in diesem Bereich fest angelegte Hierarchien, innerhalb derer zwischen Befehlenden und Befehlsempfängern unterschieden wird. Das Leben im politischen Bereich ist demgegenüber ein Leben unter Gleichen, weil es in dieser Sphäre gerade keine allseitig anerkannten Zwecke und regulativen Maßstäbe gibt. Diese werden vielmehr selbst zum umstrittenen Diskussionsgegenstand. Die Abwesenheit unumstrittener Zwecke bzw. der darüber geführte Streit hat zur Folge, dass in diesem Bereich niemand Wissen darüber beanspruchen kann, was die gemeinsamen Angelegenheiten in ihrem Wesen ausmacht und wie diese geregelt werden sollen. In diesem Zusammenhang wurde auch dargelegt, dass Arendt die politische Ordnung nicht nur von der privaten, von ihr als nicht-politisch eingestuften Ordnung unterscheidet, sondern diese auch noch parallel und zusätzlich von der vorpolitischen Ordnung absetzt. Denn obwohl beide Ordnungstypen ihre Gemeinsamkeit in den leitenden Prinzipien finden, an denen sich die Menschen in ihrem Tun und Lassen richten – nämlich Freiheit und Gleichheit –, so besteht dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen: Die aus dem Zusammensein und dem gemeinsamen Handeln der Menschen entspringende vorpolitische Ordnung bleibt aus Arendts Sicht etwas Flüchtiges, das sich wieder auflöst, wenn die Menschen wieder auseinander gehen. Demgegenüber ist die politische Ordnung eine stabilisierte Ordnung der Freiheit, die explizit auf die dem Handeln immanenten Prinzipien der Freiheit und Gleichheit ausgerichtet ist. Während das vorpolitische Zusammensein als Zusammensein spontan aus der Verpflichtung auf eine gemeinsame Unternehmung hervorgeht und hierbei die wechselseitige Anerkennung der Menschen als Gleiche und Freie als unerlässliches Beiwerk umfasst, ist das charakteristische Merkmal der politischen Ordnung ihre Verfassung, weil diese Ordnung den immanenten Prinzipien des Handelns gemäß konstituiert ist. Hier wurde auch dargelegt, dass da ohne vorpolitische Ereignisse und Erfahrungen keine politische Ordnung im Sinne Arendts gegründet werden kann, die Dualität, die dem Arendtschen Verständnis der politischen Ordnung eingeschrieben ist, unaufhebbar ist.

Im letzten Schritt wurde schließlich dargelegt, dass unter das Politische für Arendt auch spezifisch geartete *Handlungen* fallen, die ebenfalls vorpolitische sowie politische Dimensionen aufweisen und vom präpolitischen Sich-verhalten abgegrenzt werden. Während sich die Menschen bei ihrem im präpolitischen Bereich angesiedelten Tun und Lassen nur verhalten, weil sie hierbei entweder sachgerechte Befehle erteilen oder durchführen, ist vorpolitisches und politisches Handeln durch Freiheit gekennzeichnet. Diese Freiheit versteht Arendt wiederum als Fähigkeit, ‚etwas Neues in die Wirklichkeit zu rufen‘. Ob-

wohl also sowohl das vopolitische als auch das politische Handeln durch Freiheit geprägt ist, wurde auch in diesem Zusammenhang auf den wesentlichen Unterschied zwischen beiden Typen hingewiesen: Während das politische Handeln seinen Ort in einem gesicherten Raum der Freiheit findet, in dem die Menschen versuchen, die Meinung der anderen über unterschiedliche gemeinsame Angelegenheiten durch Reden und Überreden sowie durch die Eröffnung unterschiedlicher Perspektiven zu verändern, findet das vopolitische Handeln in einem ungesicherten Raum der Erscheinungen statt, in dem sich die Menschen mit der Absicht aufeinander zubewegen, etwas neues in die Wirklichkeit zu rufen oder bestimmte Prozesse zu durchbrechen.

## Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing* [1960]. München 1960.
- Arendt, Hannah: *Über die Revolution* [1965]. München 1986.
- Arendt, Hannah: „Freiheit und Politik“. In: dieselbe: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz. München 1994, 201-226.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1960]. München 2005.
- Arendt, Hannah: „Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972)“. In: dieselbe: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. von Ursula Ludz [1996]. München 2006a, 73-115.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hrsg. von Mary McCarthy [1979]. München 2006b.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt* [1970]. München 2006c.
- Arendt, Hannah: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. von Ursula Ludz [1993]. München 2007.
- Arendt, Hannah: „Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus“ In: dieselbe: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hrsg. von Ursula Ludz [2000]. München 2012, 73-126.
- Balibar, Etienne: “(De)constructing the Human as Human Institution. A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy”. In: Heinrich Böll-Stiftung (Hrsg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Berlin 2007, 261-268.
- Bedorf, Thomas: „Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz“. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin 2010, 13-37.
- Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt: Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg 1998.
- Brunkhorst, Hauke: *Hannah Arendt*. München 1999.
- D’Entrèves, Maurizio Passerin: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York 1994.
- Forst, Rainer: „Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts“. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.) *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*. Berlin 2007, 229-239.

- Greven, Michael Th. (1993): „Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit“. In: Kemper, Peter (Hg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt a. Main 1993, 69-97.
- Habermas, Jürgen: „Hannah Arendts Begriff der Macht“. In: derselbe: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. Main 1998, 228-248.
- Jaeggi, Rahel: „Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung“. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.): *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*. Berlin 2007, 241-250.
- Kalyvas, Andreas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York 2009.
- Kateb, George: „Political Action: Its Nature and Advantages“. In: Villa, Dana (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge 2000, 130-148.
- Marchart, Oliver: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung. Mit einem Vorwort von Linda Zerilli*. Wien 2005.
- Schnabl, Christa: *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*. Frankfurt a. Main 1999.
- Rese, Friederike: „Macht, Gewalt und öffentlicher Raum bei Hannah Arendt“. In: Grunenberg, Antonia u. a. (Hg.): *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt a. Main u. a. 2008, 109-132.
- Taminiaux, Jacques: „Athen and Rome“, In: Villa, Dana (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge 2000, 165-177.
- Tsao, Roy T.: „Arendt Against Athens, Rereading The Human Condition“. In: Williams, Garrath (Hg.): *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume III: The Human Condition*, London/New York 2006, 359-385.
- Villa, Dana: *Politics, Philosophy, Terror. Essays On The Thought Of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey 1999.
- Villa, Dana: „Introduction: the development of Arendt's political thought“. In: Villa, Dana (Hg.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge 2000, 1-21.
- Volk, Christian: *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden 2010.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt bei den Linken [1995]. In: <http://polylogos.org/philosophers/arendt/arendt-habermas.html> (06.08.2014).
- Weber, Max: „Politik als Beruf“. In: derselbe: *Politik und Gesellschaft*, Frankfurt a. Main 2006, 565-610.
- Wolf, Siegbert: *Hannah Arendt, Einführungen in ihr Werk*. Frankfurt a. Main 1991.